

Crítica e Emancipação: em busca dos princípios fundamentais da Teoria Crítica

Marcos Nobre*

Todo pesquisador que se debruça sobre a tradição da Teoria Crítica depara cedo ou tarde com o problema de delimitar e justificar seu objeto de investigação. Primeiramente, porque, mesmo sendo o tema e o objeto de estudo um único autor ou obra pertencente a essa tradição, é muito difícil conseguir separar esse autor ou essa obra de um esforço coletivo. Em segundo lugar –e contrariamente ao problema anterior–, um estudo sobre o esforço teórico coletivo representado pela Teoria Crítica não pode nem deve apagar as grandes diferenças existentes entre os autores e mesmo as diferentes posições que cada autor adotou ao longo do tempo.

Essas dificuldades vêm agravadas pelo fato de que não há acordo em torno do problema de saber exatamente seja *quais* autores pertencem a essa tradição, seja quais deles seriam então os mais *representativos* da Teoria Crítica. Não bastasse isso, também não há acordo nem mesmo em torno da *periodização* da obra –seja de um

* Filósofo. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Campinas - Brasil.
Correspondência: E-mail: nobre@unicamp.br

autor em particular, seja de um conjunto de autores. Colocada nesses termos, uma investigação sobre a “Teoria Crítica” enquanto tal parece extremamente difícil quando não impossível.

E, no entanto, segue-se utilizando a categoria de Teoria Crítica, tanto para designar um conjunto de autores do passado, como também para delimitar um campo teórico no presente. Sendo assim, cabe investigar quais os pressupostos que sustentam o uso dessa categoria, tanto no que diz respeito a uma determinada tradição intelectual em sentido restrito (conhecida também pelo equívoco nome de “Escola de Frankfurt”), como também no que diz respeito a um campo teórico mais amplo com o qual pensadores da atualidade se identificam e identificam suas obras.

A dificuldade, portanto, em determinar o sentido da expressão Teoria Crítica está primeiramente em que esse sentido se confunde seja com a trajetória intelectual de autores bastante díspares entre si, seja com os destinos de uma instituição, o Instituto de Pesquisa Social. Dito de outra maneira, quando nos perguntamos no que consiste afinal a Teoria Crítica, pensamos imediatamente em um conjunto de autores vinculados ao Instituto de Pesquisa Social, fundado na cidade de Frankfurt am Main, Alemanha, em 1924, e que, após ter funcionado sucessivamente na Suíça, na França e nos Estados Unidos, durante o exílio imposto pelo nazismo, voltou à cidade de origem no imediato pós-guerra, onde segue em atividade até hoje.

Pelo exposto acima, não é de estranhar que os problemas comecem já quando se trata de determinar qual é esse conjunto de autores vinculado ao Instituto de Pesquisa Social. Primeiramente, porque a natureza do vínculo dos vários autores era de natureza diversa, mas também porque a própria história do Instituto não é linear, variando conforme o momento. Além disso, o fato de o Instituto ter voltado a funcionar na Alemanha no pós-guerra marcou

profundamente a imagem da própria Teoria Crítica, já que aqueles que se restabeleceram na Alemanha nesse período tornaram-se não apenas a face mais visível da construção do que posteriormente viria a ser conhecido como “Escola de Frankfurt”, mas colaboraram decisivamente também na reconstrução do passado, a saber, na imagem dominante do Instituto em sua atividade durante o período nazista¹.

Entre muitas outras razões, a denominação “Escola de Frankfurt” é equívoca porque a idéia de “escola” passa a impressão de que se trata de um conjunto de autores que partilhavam integralmente uma doutrina comum, o que não é o caso. Ter a obra de Marx como referência, como horizonte comum, não significa partilhar dos mesmos diagnósticos e das mesmas opiniões. Pelo contrário, o desenvolvimento da Teoria Crítica mostra que havia acirradas divergências entre os colaboradores do Instituto, não só porque a própria obra de Marx se presta a interpretações divergentes, mas também pelo fato de que as maneiras de se utilizar de Marx para compreender o tempo presente são diversas.

Nesse contexto, é preciso enfatizar que a etiqueta “Escola de Frankfurt” surgirá apenas na década de 1950², após o retorno do Instituto à Alemanha. Trata-se, portanto, de uma denominação *retrospectiva*, quer dizer, que não tinha sido utilizada até então e com a qual se reconstruiu em um determinado sentido a experiência anterior. Essa característica do rótulo “Escola de Frankfurt” tem muitas implicações. Em primeiro lugar, significa que o sentido da expressão “Escola de Frankfurt” será em grande parte moldado por *alguns* dos pensadores ligados à experiência da Teoria Crítica, em particular aqueles que retornaram à Alemanha após o final da Segunda Guerra Mundial, já que muitos permaneceram nos países em que encontraram abrigo da perseguição nazista. Além disso, terão mais influência na moldagem do rótulo “Escola de Frankfurt” aqueles

intelectuais que tiveram posições de direção no pós-guerra, tanto no Instituto como na universidade. Nesse sentido, Horkheimer é a figura central desse movimento, já que não apenas permanece na direção do Instituto em sua reinauguração em Frankfurt como torna-se reitor da Universidade. A seu lado, como íntimo colaborador, está Theodor W. Adorno, que o sucedeu na direção do Instituto em 1958.

Em segundo lugar, o rótulo “Escola de Frankfurt” teve um importante papel para fortalecer e amplificar as intervenções (principalmente de Adorno e de Horkheimer) no debate público alemão das décadas de 1950 e 1960. Além do trabalho em torno de temas clássicos da filosofia e da teoria social, havia uma agenda de discussões que era premente e indispensável e que incluía o debate sobre as causas e os efeitos da experiência nazista – com todas as consequências para a República Federal Alemã que surgia –, sobre a natureza do então chamado “bloco soviético” (ao qual pertencia uma parte da Alemanha dividida após a Guerra, a República Democrática Alemã), sobre a forma do capitalismo sob o arranjo social que se convencionou chamar de “Estado de Bem Estar Social”, sobre as novas formas de produção industrial da cultura e da arte, sobre a natureza das novas formas de controle social e dos novos métodos quantitativos de pesquisa social, e sobre o papel da ciência e da técnica.

Pode-se dizer, portanto, que “Escola de Frankfurt” designa antes de mais nada uma forma de intervenção político-intelectual (mas não partidária) no debate público alemão do pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico como no da esfera pública entendida mais amplamente. E uma forma de intervenção de grande importância e consequências, não apenas para o debate público e acadêmico alemão. Compreende-se, portanto, por que os nomes de Horkheimer e Adorno são sempre lembrados como pertencentes à “Escola”, ao

passo que variam muito os demais “componentes”.

Nesse sentido, a riqueza da experiência da Teoria Crítica até a década de 1950 permitiu que se lançasse mão de temas e desenvolvimentos teóricos os mais diversos, por vezes até mesmo conflitantes entre si, ao mesmo tempo em que se afirmava perfazerem uma unidade doutrinária. Com isso, interesses teóricos muitas vezes conflitantes puderam encontrar ressonância em pelo menos um dos autores da “Escola” e afirmar, assim, sua referência a um suposto “núcleo teórico comum”, legitimando, com isso, sua pretensão de pertença à “Escola”. Esse tipo de procedimento levou muitas vezes a que, partindo de uma determinada obra de determinado autor, fossem atribuídos aos outros “componentes” da “Escola” aquela mesma posição teórica. Da mesma forma, objeções dirigidas a um único “componente” passavam por objeções que afetavam o conjunto da “Escola”. Aqui parece residir justamente o poder do rótulo “Escola de Frankfurt”: sua força está exatamente em que inexistia a unidade, ao mesmo tempo em que a unidade é afirmada com todo vigor a cada vez.

No presente artigo, não pretendo continuar essa história, mas antes dar um passo atrás, em direção ao sentido original da expressão “Teoria Crítica”, para, em seguida, esboçar brevemente o seu desenvolvimento na obra de alguns autores, de modo a tentar ao menos apontar para o seu possível significado atual. Esse movimento teórico significa, entre outras coisas, demarcar um campo teórico que valoriza e estimula a pluralidade de modelos críticos em seu interior. Nesse sentido, “Escola de Frankfurt” é uma designação que diz respeito a um determinado momento e a uma determinada constelação da Teoria Crítica. A “Escola de Frankfurt” como denominação político-intelectual já cumpriu – e com louvor – seu

papel histórico. Cabe hoje levar adiante o projeto crítico sob novas formas.

Se o presente texto não considera a etiqueta “Escola de Frankfurt” como um fio condutor frutífero para entender as origens e o desenvolvimento da Teoria Crítica, tampouco ele se organiza em torno do sentido diretamente institucional dessa vertente intelectual. Não é a existência e a natureza de um vínculo intelectual com o Instituto de Pesquisa Social o que me importa mais diretamente no momento, mas sim o sentido que a expressão Teoria Crítica adquire quando a pensamos como caracterizando uma determinada tradição intelectual, muito mais ampla que a gama de autores vinculados ao próprio Instituto. Não que essa distinção resolva o problema de saber qual é o sentido da expressão, mas já permite ampliar o seu campo de aplicação para além de um grupo de pensadores com um vínculo institucional determinado. O que, de um lado, dificulta o problema – já que amplia o universo de autores vinculados a essa tradição –, mas, de outro lado, acho que permite recuperar o sentido original da expressão.

Nesse sentido, acredito que o texto escrito por Max Horkheimer em 1937, “Teoria tradicional e teoria crítica”³ deu uma versão conceitual duradoura de um campo intelectual e político já existente antes da fundação do Instituto de Pesquisa Social e que permanece até hoje. Pelo menos é isso o que depreendo da seguinte passagem de seu adendo ao texto, intitulado “Filosofia e teoria crítica”:

“Entre os que hoje recorrem à teoria crítica se encontram alguns que em plena consciência a degradam a uma mera racionalização de seus próprios empreendimentos. Outros se apóiam em conceitos, deformando-os mesmo face ao seu sentido textual, e fazem dela uma ideologia do equilíbrio, tanto mais compreensível

quanto menos se detêm para pensá-la. Mas, desde a sua origem, o pensamento dialético tem representado o estado mais avançado do conhecimento, e é, em última análise, apenas dele que pode provir a decisão”⁴.

Entendo, portanto, que, segundo Horkheimer, faz Teoria Crítica toda aquela ou todo aquele que se reivindica da teoria de Marx e que pretende levá-la adiante. Esse ponto é muito importante, porque demarca antes um campo intelectual e político do que uma determinada vertente no interior desse campo, o que, entre outras coisas, exige que pensemos o campo da Teoria Crítica, até hoje, como um campo plural. Entretanto, não tratarei aqui da Teoria Crítica nesse sentido amplo, nem cuidarei de tentar expor a configuração do campo da Teoria Crítica na atualidade. Vou me debruçar aqui sobre um sentido mais restrito de Teoria Crítica, referido justamente a um conjunto de autores que têm como referência de seus trabalhos o já mencionado ensaio de Horkheimer “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”.

Em suma, acredito ser necessário para atingir os fins a que me proponho: 1. colocar em segundo plano os elementos mais diretamente institucionais da Teoria Crítica; 2. abandonar a denominação “Escola de Frankfurt” como uma denominação profícua para designar o campo da Teoria Crítica, tanto no passado quanto no presente; 3. entender a expressão “Teoria Crítica” como um campo intelectual, no interior do qual podemos distinguir modelos diferentes de teoria, entre os quais o da Teoria Crítica em sentido restrito⁵.

Essa é a maneira pela qual procuro contornar uma dificuldade comum a todos os que se debruçam sobre essa tradição: a escolha dos autores por analisar e as periodizações de obras ou conjunto de obras. E essa dificuldade está em que se trata de uma tradição viva, isto é,

porque o sentido mesmo da expressão Teoria Crítica é objeto de uma disputa teórico-política, implícita ou explícita. Os objetivos teórico-políticos de cada reconstrução da história da Teoria Crítica já se mostram quando da escolha dos autores que seriam os representantes por excelência dessa tradição, bem como do estabelecimento das fases de suas obras, tomadas individualmente ou em conjunto. Acho que todos aqueles envolvidos com a Teoria Crítica concordariam em que não há uma escolha de autores ou uma periodização que seja aceita como pacífica. A meu ver, isso não é sequer possível, exatamente pela razão –já apresentada– de que se trata de uma tradição em disputa.

Desse modo, minha maneira de contornar essa dificuldade é a de examinar essa tradição a partir da idéia de que é possível apresentá-la sob a forma de *modelos de crítica*, presentes nos textos dos diversos autores. Tendo em vista o diagnóstico das dificuldades de investigação da tradição da Teoria Crítica apresentado até aqui, proponho-me a formular e a testar a possibilidade de organizar autores e períodos diferentes dessa vertente intelectual segundo *modelos* de crítica que, de um lado, os distinguiriam uns dos outros, e, de outro, deverão permitir uma referência a uma matriz teórica comum a partir da qual se torna possível dizer que são modelos de uma mesma tradição crítica. Sendo bem sucedida essa tentativa, seria possível – em uma outra etapa, em outro lugar – ampliar o escopo de aplicação tanto para incluir autores do chamado “círculo externo” da Teoria Crítica⁶ como para pensar qual seria a delimitação adequada para o campo da Teoria Crítica hoje.

Sendo assim, o primeiro passo é o de estabelecer quais seriam os requisitos comuns, os critérios de demarcação para o estabelecimento desse campo intelectual, o que pretendo fazer a partir de agora. Em seguida, trata-se de verificar se, em que medida e de que maneira determinados autores formularam seus modelos

críticos a partir desses princípios fundamentais que demarcam o campo mesmo da Teoria Crítica. Mas, nesse segundo passo, examinarei quase que exclusivamente –además: de maneira indicativa e esquemática– autores que considero pertencerem à Teoria Crítica em sentido restrito, cabendo pensar –em outra etapa, em outro lugar– se os critérios que encontrei neles podem também servir para caracterizar a Teoria Crítica em sentido amplo. Além disso, a apresentação do modelo crítico proposto por Jürgen Habermas no interior dessa vertente restrita será privilegiada na exposição que se segue, tanto porque me parece que essa estratégia permite retomar elementos importantes dos modelos anteriores, como também pela idéia subjacente de que as formulações atuais no campo crítico devem passar necessariamente, a meu ver, por um confronto com as formulações teóricas desse pensador.

Enunciados abstratamente, os requisitos da Teoria Crítica seriam, a meu ver, os seguintes. Em primeiro lugar, uma orientação para a emancipação relativamente às relações de dominação vigentes, orientação que, por sua vez, encontra-se na base do comportamento crítico, da atitude crítica. Em segundo lugar, um “comportamento crítico” relativamente ao conhecimento produzido em condições capitalistas de produção bem como em relação à realidade social que esse conhecimento pretende apreender. Esses dois momentos característicos da Teoria Crítica têm sua unidade no princípio de que a orientação para a emancipação e o comportamento crítico que lhe corresponde encontram-se inscritos na dinâmica social do presente. E esse elemento é tanto mais decisivo porque delimita também negativamente o campo próprio da Teoria Crítica, que assim se opõe decisivamente seja ao utopismo (ou normativismo), seja ao positivismo. Acredito que esse ancoramento na realidade social da orientação para a emancipação e do comportamento crítico

co que a acompanha tem seu modelo, por sua vez, em uma formulação de Marx bastante conhecida, segundo a qual a classe trabalhadora “não tem ideais a realizar; tem apenas de pôr em liberdade os elementos da nova sociedade que já se desenvolveram no seio da sociedade burguesa em desmoronamento (zusammenbrechende)”⁷.

O esforço analítico de Marx está ancorado fundamentalmente na perspectiva da superação da dominação capitalista e na realização da liberdade e da igualdade, que, sob o capitalismo, permanecem apenas aparentemente reais. Trata-se, portanto, para Marx, de destruir essa aparência por meio da efetiva realização da liberdade e da igualdade. Nesse sentido, essa perspectiva de emancipação não é um “ideal”, meramente imaginado pelo teórico, mas uma *possibilidade real*, inscrita na própria lógica social do capitalismo. Mas, se é assim, também a realização dessa possibilidade concreta da emancipação, da construção de uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais, não é obra da teoria que a descortina, mas da *prática* transformadora que a torna real. Nesse sentido, a Teoria Crítica só se confirma na prática transformadora das relações sociais vigentes.

Isso não significa, entretanto, que haja um abandono da teoria em prol da prática. É certo que a Teoria Crítica, em sua formulação original em Marx, está dirigida para e pela prática transformadora. Mas isso não quer dizer que seja menos importante a análise das estruturas sociais reais em que estão inscritos tanto os potenciais de emancipação quanto os obstáculos concretos à sua efetivação. Pelo contrário, o delineamento de tendências do desenvolvimento histórico ganha uma extraordinária importância: tanto com relação ao diagnóstico do tempo presente a partir da lógica do capital –lógica que é estruturante do conjunto da sociedade capitalista– como com relação aos prognósticos que podem ser derivados a partir desse

diagnóstico. É com base nas tendências estruturais da lógica social do capitalismo e no exame dos arranjos históricos concretos em que essa lógica se expressa –com base no diagnóstico do presente, portanto– que se desenham as perspectivas do sentido do desenvolvimento histórico –os prognósticos, em suma– que orientam o sentido das ações transformadoras por empreender.

Do ponto de vista crítico, portanto, a análise do existente a partir da realização do novo –que se insinua no existente, mas ainda não é– permite a apresentação do presente histórico sob a perspectiva dos obstáculos à realização das suas potencialidades melhores: apresenta o existente do ponto de vista das oportunidades de *emancipação* relativamente à dominação vigente. A Teoria Crítica tem por tarefa, portanto, apresentar a cada vez o tempo atual sob a forma de *tendências* presentes no desenvolvimento histórico. E o delineamento de tais tendências só se torna possível a partir da própria perspectiva da emancipação, de modo que “tendência” significa, então, apresentar, a cada vez, em cada momento histórico, os arranjos concretos tanto dos potenciais emancipatórios quanto dos obstáculos à emancipação.

Sendo assim, a teoria é tão importante para o campo crítico que o seu sentido se altera por inteiro: ela não deve se limitar a dizer como as coisas *funcionam*, mas sim analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível e bloqueada* pelas relações sociais vigentes. Com isso, é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é ela que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. Sem a perspectiva da emancipação, permanece-se no âmbito das ilusões reais criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista. Dito de outra maneira, é a *orientação para a emancipação* o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, é o que permite pela

primeira vez a constituição de uma teoria em sentido enfático. A orientação para a emancipação é o *primeiro princípio* fundamental da Teoria Crítica.

Se, portanto, a orientação para a emancipação está na base da teoria, como o que confere sentido ao trabalho teórico, a teoria não pode se limitar a *descrever* o mundo social, mas tem de examiná-lo sob a perspectiva da distância que separa o que existe das possibilidades melhores nele embutidas e não realizadas, vale dizer, à luz da carência do que é frente ao melhor que pode ser. Nesse sentido, a orientação para a emancipação exige que a teoria seja expressão de um *comportamento crítico* relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender. Esse comportamento crítico é o *segundo princípio* fundamental da Teoria Crítica.

Como no caso do primeiro princípio, também o comportamento crítico com relação ao conhecimento e à realidade social não é algo que o teórico introduz “de fora”, mas é um princípio inscrito no real. Pois esse comportamento crítico é exatamente aquele que caracteriza a posição social do proletariado no processo de produção social, vale dizer, a sua posição de classe. Esse ponto de vista permite identificar as tendências estruturais do desenvolvimento histórico e seus arranjos concretos da perspectiva das *potencialidades* e dos *obstáculos* à emancipação.

Esses dois princípios fundamentais da Teoria Crítica herdados de Marx, ao mesmo tempo em que caracterizam o campo crítico, demarcam também negativamente esse campo, já que excluem tanto aqueles teóricos que constróem modelos abstratos de sociedades “perfeitas” (os chamados “utópicos” ou “normativistas”) como aqueles que pretendem reduzir a tarefa da teoria a uma “descrição neutra” do funcionamento da sociedade (os chamados

“positivistas”). Os dois princípios mostram que a possibilidade da sociedade emancipada tem de estar inscrita na forma atual de organização social sob a forma de uma tendência real de desenvolvimento, cabendo à teoria o exame do existente não para “descrevê-lo” simplesmente, mas para identificar e analisar a cada vez os obstáculos e as potencialidades de emancipação presentes em cada momento histórico.

Nesse sentido, cada pensador crítico põe-se como tarefa apresentar a sua formulação desses dois princípios fundamentais, em conjunção com o diagnóstico do tempo presente e com o delineamento de tendências exigidos pela orientação para a emancipação e pelo comportamento crítico que caracterizam o campo da Teoria Crítica. Dito de outra maneira, trata-se de tomar como referência a obra de Marx não como doutrina acabada, mas como um conjunto de problemas e de perguntas que cabe atualizar a cada vez, segundo cada constelação histórica específica. Esses movimentos teóricos são aqueles que caracterizam o que denominei de Teoria Crítica em sentido amplo.

Além disso, há também um sentido restrito de Teoria Crítica que é aquele que se constitui no objeto principal deste texto. Ao fornecer a sua versão desses elementos teóricos fundamentais, quer dizer, ao apresentar tanto a sua interpretação específica do pensamento de Marx como ao procurar utilizar-se desses parâmetros interpretativos para analisar o momento histórico em que se encontra, Horheimer apresentou a sua conceituação da Teoria Crítica. Com isso, ele inaugurou uma vertente intelectual no interior do campo mais amplo da Teoria Crítica, na medida em que orientou interpretações dos princípios fundamentais e tentativas de se utilizar deles para a compreensão do momento presente a partir dos seus escritos da década de 1930.

Esse sentido restrito de Teoria Crítica é aquele que aparece no presente texto sob a forma da apresentação de *modelos* de Teoria Crítica que têm essa conceituação de Horkheimer como referência central. Sendo assim, se a obra de Marx é a referência fundamental para as formulações originais de Horkheimer, muitos dos modelos críticos formulados posteriormente –seja por outros autores, seja pelo próprio Horkheimer– terão por referência fundamental não a obra de Marx diretamente, mas os escritos de Horkheimer da década de 1930. E, como já indicado, todo modelo crítico traz consigo um determinado diagnóstico do tempo presente e um conjunto de prognósticos de possíveis desenvolvimentos, baseados em tendências discerníveis em cada momento histórico determinado.

Nesse sentido, a fonte mais próxima das formulações de Horkheimer na década de 1930 são os escritos de Lukács do final dos anos 1910 e do início dos anos 1920, especialmente o volume *História e consciência de classe*, de 1923. Antes, portanto, de passar à apresentação esquemática das formulações de Horkheimer da década de 1930 e de procurar mostrar em grandes e breves linhas como, no campo da Teoria Crítica em sentido restrito, os pensadores críticos posteriores elaboraram seus modelos a partir dessas formulações inaugurais, é preciso começar por uma breve retomada de alguns elementos característicos do modelo crítico lukácsiano.

Para o Lukács de *História e consciência de classe*, a perspectiva da emancipação encontra-se ancorada na realidade do capitalismo porque

“na sua imediatidade, a realidade objetiva do ser social é ‘a mesma’ para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que, como consequência das diferentes posições que ocupam as duas classes no ‘mesmo’ processo econômico, venham

a ser fundamentalmente diversas as *categorias específicas da mediação* por meio das quais a realidade puramente imediata se transforma para ambas na realidade objetiva propriamente dita”⁸.

Daí que, para Lukács, “o ato de tornar consciente *transforma (umwälzt) a forma de objetividade de seu objeto*” (GKb, 300-309; HCC, 198).

O sujeito histórico dessa transformação é o proletariado, a classe capaz de superar praticamente a reificação, a herdeira da filosofia clássica alemã: “A filosofia clássica não pôde, portanto, deixar como herança ao desenvolvimento (burguês) ulterior senão essas antinomias não resolvidas. A efetivação dessa virada operada pela filosofia clássica, que começava, pelo menos metodologicamente, a apontar para além desses limites, a efetivação do método dialético como método da história, ficou reservada à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o ‘nós’ da gênese: o proletariado” (GKb, 267; HCC, 168). O que, por sua vez, significa que:

“Só quando a consciência do proletariado for capaz de mostrar aquele passo para o qual conflui objetivamente a dialética do desenvolvimento, sem que, entretanto, esse passo possa ser dado por força da sua própria dinâmica, só então a consciência do proletariado chegará a ser consciência do próprio processo, só então o proletariado aparecerá como o sujeito-objeto idêntico da história, só então sua prática será transformação da realidade” (GKb, 339; HCC, 219).

É justamente a referência à mediação, ao ponto de vista de classe, que permite não apenas trazer à luz os momentos da construção dos objetos da realidade como também vislumbrar

tendências reais que apontam para a superação da reificação e dos impasses do pensamento burguês. Pensamento burguês que carece exatamente do “comportamento crítico” necessário para permitir “uma clara visão dos problemas ideológicos do capitalismo e de seu declínio” (*GKb*, 171; *HCC*, 98). Como Lukács escreve a esse respeito, a auto-ilusão do pensamento burguês está em que este “se comporta acriticamente em relação ao caráter condicionado de seu próprio ponto de vista (e particularmente em relação ao seu caráter condicionado por meio do ser social que lhe subjaz)” (*GKb*, 269; *HCC*, 170).

Em “Teoria tradicional e teoria crítica”, Horkheimer irá caracterizar esse “comportamento crítico” e seus sujeitos da seguinte maneira:

“Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente. Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano e como a organização de que a humanidade foi capaz e que impôs a si mesma na época atual, aqueles sujeitos se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo. Por outro lado, descobrem que a sociedade é comparável a processos naturais extra-humanos, meros mecanismos, porque as formas culturais baseadas em luta e opressão não é a prova de uma vontade autoconsciente e unitária. Em outras palavras: esse mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital” (*TTTC*, 138).

Daí que esse comportamento crítico esteja orientado por e para a emancipação, que tem “por meta a transformação do todo” (*TTTC*, 139). Por outras palavras, como no caso de *História e consciência de classe*, esse comportamento crítico ancora-se na união de teoria e praxis⁹.

Há, entretanto, uma diferença essencial em relação a *História e consciência de classe*: a passagem para a praxis encontra-se conjunturalmente bloqueada, em um momento em que “mesmo as forças libertadoras da Europa estão desorientadas e tentam organizar-se de novo” (*TTTC*, 149). A ênfase do texto de Horkheimer no bloqueio conjuntural da passagem para a praxis não deve obscurecer, entretanto, um elemento estrutural que já se mostra: a novidade do capitalismo em sua nova fase, a fase monopolista. Seja como for, da conjunção desses dois elementos resulta uma situação extremamente difícil para a praxis, cuja caracterização e consequências Horkheimer formulou assim:

sob “as relações do capitalismo monopolista e da impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria” (*TkT*, 288; *TTTC*, 159).

De modo que podemos entender o passo seguinte, a Teoria Crítica dos anos 1940, como consequência direta do aprofundamento do diagnóstico do tempo já presente nos escritos da década de 1930, o que levará a uma revisão de importância das premissas da crítica. A passagem para a praxis não se encontra apenas conjunturalmente bloqueada, mas estruturalmente, resultado das transformações internas do modo de produção capitalista. Com isso, é o conceito mesmo de racionalidade que estava na base do empreendimento crítico até “Teoria tradicional e teoria crítica” que será revisto. Como podemos ler na *Dialética do esclarecimento*:

“A razão desempenha o papel do instrumento de adaptação e não do tranquilizante, como poderia dar a entender o uso que indivíduo às vezes faz dela. Sua astúcia consiste em fazer dos homens

feras dotadas de um poder cada vez mais extenso, e não em estabelecer a identidade do sujeito e do objeto” (DA, 235; DE, 208).

Na *Dialética do Esclarecimento*, a investigação da destruição da unidade da razão (cujo correlato está dado na categoria de totalidade) coincide com a pergunta pelo sujeito-objeto idêntico, a formulação lukácsiana para a realização da razão como superação prática do capitalismo. Daí que Horkheimer e Adorno empreendam uma reconstrução do processo de constituição da subjetividade, cujo marco estratégico originário é dado pela *Odisséia*. Reconstrução que, como pudemos observar na passagem acima, redundante, segundo Habermas, na descoberta de que “a confiança de Marx no desenvolvimento das forças produtivas como tais foi prematura”¹⁰: “as forças produtivas técnico-científicas se fundem com as relações de produção e perdem por completo sua força de explodir o sistema. O mundo racionalizado reduz-se a uma ‘falsa’ totalidade”¹¹.

Além da decisiva contribuição das análises econômicas de Friedrich Pollock para essa importante guinada teórica¹², esse novo modelo de crítica deve muito ao trabalho do último Walter Benjamin: se Marx buscava o “novo” no “velho” (como vimos antes), a nova sociedade no capitalismo tendencialmente autodestrutivo, Benjamin se concentra em divisar o “velho” no “novo”, o mito no progresso. Mas é preciso também ressaltar aqui que Horkheimer e Adorno não compartilharam do que viam como um “messianismo revolucionário” em Benjamin¹³.

O elemento mais característico desse modelo me parece estar justamente em que, de uma parte, aferra-se ao vínculo fundamental de teoria e prática que distingue a tradição marxista, e, de outra parte, constata o bloqueio objetivo para a práxis. O resultado dessa formulação aparentemente paradoxal é colocar o fundamento

da crítica na promessa não realizada. Seu pressuposto é o de que Teoria Crítica só é possível se se consegue divisar no existente a sua realização superior, ainda que se esteja obrigado a reconhecer que essa realização se encontra objetivamente bloqueada. Se é assim, abandonar a idéia de uma total emancipação, da realização da “união de homens livres e iguais”, significaria simultaneamente abandonar a possibilidade mesma de uma Teoria Crítica da sociedade, o que está longe de ser o objetivo da *Dialética do Esclarecimento*.

Em suma, traduzido nos termos do artigo “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, o diagnóstico formulado então por Horkheimer e Adorno diria que a forma de pensamento ilusória e parcial própria da Teoria Tradicional é não apenas dominante, mas também a *única* forma possível de racionalidade sob o capitalismo administrado. Sendo assim, a racionalidade como um todo reduz-se a uma função de adaptação à realidade, à produção do conformismo diante da dominação vigente. Essa sujeição ao mundo tal qual aparece não é mais, portanto, uma ilusão real que pode ser superada pelo comportamento crítico e pela ação transformadora: é uma sujeição sem alternativa, porque a racionalidade própria da Teoria Crítica não encontra mais ancoramento concreto na realidade social do capitalismo administrado, uma vez que não são mais discerníveis as tendências reais da emancipação. A dominação total e completa da racionalidade instrumental sobre o conjunto da sociedade capitalista resulta então no mencionado bloqueio estrutural da prática.

Mas, se é assim, também o próprio exercício crítico encontra-se em uma *aporia*: se a razão instrumental é a forma *única* de racionalidade no capitalismo administrado, bloqueando qualquer possibilidade real de emancipação, em nome de que é possível criticar a racionalidade instrumental? Horkheimer e Adorno assumem conscientemente essa aporia, dizendo que ela é, no capitalismo ad-

ministrado, a condição de uma crítica cuja possibilidade se tornou extremamente precária.

A formulação mais acabada desse modelo crítico apenas esboçado na *Dialética do esclarecimento* me parece ter sido dada pelo último Adorno¹⁴: do interior da tradição dialética, Adorno *interroga* as categorias marxistas do ponto de vista da sua caducidade *necessária*. Para Adorno, como a esmagadora objetividade da vida, “na presente fase do movimento histórico, consiste unicamente na dissolução do sujeito, sem que dela um novo sujeito já tenha surgido, a experiência individual se apóia necessariamente no antigo sujeito, historicamente condenado, que ainda é para si, mas não é mais em si”¹⁵. Diante das transformações por que passou o capitalismo no século XX, Adorno não vê outra possibilidade para a filosofia senão a de examinar o existente sob a luz da promessa de redenção que, por um lado, foi perdida quando da passagem à “sociedade administrada”, e que, por outro, ilumina tragicamente a própria história da filosofia, posição que pode ser resumida na solidariedade com a “metafísica no instante de sua queda” com que Adorno encerra a *Dialética negativa* ¹⁶.

Em outras palavras, Adorno não se coloca a questão: “como é possível a emancipação?” naquele sentido em que Kant se coloca a pergunta “como é possível a Metafísica como ciência?”, ou seja, no sentido de saber quais são as condições de possibilidade de uma ciência ainda inexistente. A pergunta é, ao contrário, “como é possível que a emancipação não tenha se dado e continue a não se dar?”. A essa pergunta pertence também, por um lado, a afirmação de que “o sentido da teoria enfática não é o prognóstico” (AGS 8, 582), e, por outro, uma visão kafkiana da história: “A história se torna, em Kafka, inferno, porque a salvação (das Rettende) foi perdida”¹⁷.

O elemento mais característico desse modelo de crítica é justamente o fato de, de uma parte, aferrar-se ao vínculo fundamental de teoria e prática que distingue a tradição marxista, e, de outra parte, constatar o bloqueio objetivo para a práxis. O resultado dessa formulação aparentemente paradoxal é colocar o fundamento da crítica na promessa não realizada. Seu pressuposto é o de que Teoria Crítica, em sentido enfático, só é possível se se consegue divisar no existente a sua realização superior. Se é assim, abandonar a idéia de uma total emancipação, da realização da “união de homens livres e iguais”, significaria simultaneamente abandonar a possibilidade mesma de uma Teoria Crítica da sociedade. Conseqüentemente, se a emancipação encontra-se objetivamente bloqueada, a crítica só encontra guarida e apoio na emancipação não havida e a pergunta a dirigir ao existente é então: “por que persistimos em um estado de não-emancipação?”. Mas, se é assim, também a crítica não pode ser “teoria” em seu sentido pleno: a sua expressão mais adequada é agora o ensaio e não a apresentação do modo de produção capitalista em sua totalidade. Desse modo, esse modelo crítico se estabelece como crítica da realidade social e das ciências sociais que pretendem apreendê-la; mas, agora, não mais em nome de uma teoria dirigida a e pela práxis, mas de uma teoria guiada pela emancipação não-havida, pela práxis objetivamente bloqueada.

Ao enxergar nesse modelo de crítica o impasse por excelência da “vertente de esquerda” do projeto moderno¹⁸, Habermas terá de partir para uma reformulação dos termos do problema que seja capaz, de um lado, de preservar o vínculo com essa tradição, e, de outro, ponha-se a reformulá-la no que há nela de mais essencial: o comportamento crítico e a orientação para a emancipação. Habermas acredita ser necessário abandonar a premissa de que –para falar em vocabulário kantiano criticado por Hegel– proposições sobre o “ser” só possam ser entendidas em

unidade dialética com o “dever ser” que lhes é próprio. Tal concepção do vínculo entre teoria e prática pressuporia uma teleologia e um sujeito da história que não apenas se tornaram pouco plausíveis, mas que confundem a teleologia e o sujeito coletivo que se afirma *tecnicamente* com a *práxis* intersubjetiva de indivíduos socializados, ou seja, confundem racionalidade estratégico-instrumental e racionalidade comunicativa¹⁹. É, portanto, no contexto dessa racionalidade dúplice que temos de buscar a peculiar filiação de Habermas à Teoria Crítica.

Pretendendo à sua maneira continuar a tradição dos jovens hegelianos de esquerda, cuja prática teórica tem de estar ancorada em processos e tendências concretos da sociedade capitalista, Habermas abandona, entretanto, a pretensão de que esse ancoramento na sociedade possa ser fundado seja na “perspectiva da totalidade” lukácsiana (também presente no Horkheimer de “Teoria tradicional e teoria crítica”), seja na bloqueada “redenção” adorniana. Foi assim que, ao contrário de Horkheimer e Adorno –que apresentam uma teoria do desenvolvimento da racionalidade humana que culmina em um prevalecimento da razão instrumental como forma única da racionalidade– Habermas pretendeu mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade levou a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade, a *instrumental* e a *comunicativa*.

Vou passar por alto aqui a crítica de Habermas ao conceito de trabalho de Marx, em que vê a fonte dos impasses posteriores²⁰, de modo a passar diretamente à solução habermasiana para os problemas fundamentais da Teoria Crítica. Em primeiro lugar, Habermas vai ancorar sua teoria social nas estruturas “do agir e do entendimento inscritos no saber intuitivo de membros competentes das sociedades modernas” (*TkH*, II, 562). Desse modo, Habermas inscreve,

como condições de possibilidade da ação, pressupostos inevitáveis da própria comunicação. A ação orientada para o entendimento só é possível porque projeta *condições ideais* em que não haveria qualquer obstáculo à plena comunicação. Ocorre que, para que a própria comunicação possa se dar, esses pressupostos contrafáticos têm de ser antecipados em situações reais de ação e de comunicação, o que significa que eles estão inevitavelmente inscritos na vida social concreta. Com isso, ele pode simultaneamente dar uma solução tanto ao ancoramento real da emancipação na configuração social atual, como dar um parâmetro crítico para avaliar situações fáticas e a produção de conhecimento, fundando-os na idéia de que não esgotam o potencial comunicativo inscrito na vida social.

Sendo assim, o modelo de crítica habermasiano pode ter em sua base o conceito procedimental da racionalidade comunicativa,

“se se puder demonstrar que o descentramento da compreensão do mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada. Utópica é somente a confusão de uma infra-estrutura comunicativa altamente desenvolvida de *possíveis* formas de vida com a articulação histórica de uma forma de vida *bem sucedida*” (*TkH*, I, 113).

Com isso, a reconstrução de Habermas tem de se ocupar de duas tarefas. Em primeiro lugar, mostrar *como* a racionalidade social, reconstrutível como unidade nas sociedades tradicionais, diferencia-se (concretamente) a tal ponto nas sociedades modernas que não é mais possível reconstruí-la segundo os padrões de uma razão una. Trata-se aqui, portanto, de mostrar *como* a razão se diferenciou e quais as conseqüências disso para uma teoria da racionalidade. Essa primeira tarefa cabe a uma teoria da evolução social, articulada a uma teoria da modernidade. Em segundo lugar, a reconstrução

tem de se ocupar de uma teoria da racionalidade que, *partindo* da diferenciação concreta (já explicada antes), acolha a diferenciação dentro si, de modo a projetar um conceito de racionalidade em que as diversas racionalidades sejam *complementares* e não momentos de uma unidade superior. Nesse sentido, o conceito de racionalidade assim projetado estabelece *domínios concretos de ação social*, o que, consoante a ressonância kantiana da demarcação de domínios, permite também estabelecer critérios para determinar *patologias*, vale dizer, *usurpação* de domínio.

Essa reformulação normativa do problema introduz na Teoria Crítica um elemento novo, a saber, uma tensão entre facticidade e validade²¹. Para atingir os exigentes requisitos da ação comunicativa, é preciso que essa tensão entre facticidade e validade migre para o mundo dos fatos sociais, “é necessário interpretar a tensão lingüística desencadeada no agir comunicativo por meio de pretensões de validade como um momento da facticidade social, a saber, da prática comunicativa cotidiana por meio da qual se reproduzem formas de vida”(DD, I, p. 56). Com isso, as

“qualidades estruturais da socialização comunicativa explicam por que o mundo da vida – pré-estruturado simbolicamente e mediado por interpretações e convicções – e o tecido social em seu todo são perpassados por suposições de validade fálieis. Elas permitem entender por que não é possível estabilizar definitivamente expectativas de comportamento sociais, que dependem de suposições fálieis e precárias” (DD, I, p. 57).

De modo que essa específica tensão entre facticidade e validade, instalada no coração da teoria social como sucedâneo de um vínculo entre teoria e prática tornado problemático, não pode ser superada em uma unidade mais alta. Nesse sentido, se Simone

Dietz tem razão em muitas das críticas pontuais que dirigiu ao arranjo teórico da *Teoria da ação comunicativa*, sua exigência de um conceito de teoria superior que integre “sistema” e “mundo da vida” é certamente excessiva²². Trata-se, de fato, de um dualismo e assim tem de ser pensado.

Nem por isso, entretanto, desaparece o específico problema de saber como se articulam esses dois momentos, vale dizer, de como entender a sua “complementaridade”, essa expressão tão característica quanto misteriosa de Habermas. E esse problema não foi resolvido no âmbito da *Teoria da ação comunicativa*. Ele só pôde ser formulado em toda a sua amplitude no momento em que Habermas introduziu a categoria do direito no quadro na teoria da ação comunicativa, vale dizer, em *Direito e democracia*. E é lá que podemos ler:

“Arrastada para cá e para lá, entre facticidade e validade, a teoria da política e do direito decompõe-se atualmente em facções que nada têm a dizer umas às outras. A tensão entre princípio normativistas, que correm o risco de perder o contato com a realidade social, e princípios objetivistas, que deixam fora de foco qualquer aspecto normativo, pode ser entendida como admoestação para não nos fixarmos em uma única orientação disciplinar e, sim, nos mantermos abertos a diferentes posições metódicas (participante versus observador), a diferentes perspectivas de papéis (o do juiz, do político, do legislador, do cliente e do cidadão) e a variados enfoques pragmáticos na pesquisa (hermenêuticos, críticos, analíticos, etc). As pesquisas delineadas a seguir movimentam-se nesse amplo espectro” (DD, I, p. 23).

Note-se que é essencial a idéia de encontrar um caminho alternativo entre as soluções “normativistas” (“utópicas”, no senti-

do marxista clássico) e aquelas “objetivistas” (“positivistas” no sentido específico de abstrair da normatividade incrustada no processo mesmo de integração social). Mas isso já era ponto central da *Teoria da ação comunicativa*. Nova aqui é a necessidade de estabelecer um vínculo, um elo, entre os domínios do sistema e do mundo da vida, antes separados pela metáfora da cidadela-sistema sitiada pelos exércitos-mundo da vida²³. Esse é exatamente o papel do direito em *Direito e democracia*:

“A linguagem do direito reveste as comunicações do mundo da vida, oriundas da esfera pública e privada, com uma forma que permite serem assumidas também pelos códigos especializados dos sistemas de ação auto-regulados – e vice-versa. Sem esse transformador, a linguagem comum não poderia circular por toda a sociedade” (DD, II, p. 86).

É evidente que toda uma nova série de problemas surgem com esses muitos dualismos de Habermas, incluindo-se aí a hipertrofia que adquire a categoria do direito em seu pensamento. Mas é a partir deles, acredito, que temos de pensar a figura atual da Teoria Crítica e seu futuro. Acredito também que toda possível crítica aos dualismos habermasianos e suas conseqüências não deve ofuscar o fato de que se trata de um autor que buscou pensar no interior do campo teórico da Teoria Crítica e de sua tradição. De modo que, neste ponto, acredito que já podemos ler com olhos mais treinados, uma passagem que se encontra ao final da *Teoria da ação comunicativa*, em que Habermas caracteriza, usando os mesmos termos que encontramos tanto em Lukács quanto em Horkheimer, a Teoria Crítica:

“Uma teoria da modernização capitalista levada a cabo com os instrumentos de uma teoria da ação comunicativa segue

inteiramente, com efeito, em outra perspectiva, o modelo marxiano. Ela se comporta *críticamente* tanto com relação às ciências sociais contemporâneas como com relação à realidade social que estas devem apreender. Ela é crítica com relação à realidade das sociedades desenvolvidas tanto quanto (soweit) estas não esgotam o potencial de aprendizado de que dispõem culturalmente e se entregam a um aumento da complexidade não dirigido. A crescente complexidade sistêmica (...) intervém, aqui, como poder (Gewalt) espontâneo, em repositórios não-regeneráveis – ela não apenas ataca (rollt...auf) formas tradicionais de vida, mas atinge a infra-estrutura comunicativa de mundos da vida amplamente (weitgehend) racionalizados. Mas tal teoria se comporta criticamente também com relação a posições nas ciências sociais que não conseguem decifrar os paradoxos da racionalização social porque só tomam a cada vez sob um aspecto abstrato sistemas sociais complexos como objeto, sem dar contas (no sentido de uma sociologia reflexiva) da constituição histórica de seu objeto de trabalho”²⁴.

Não obstante a proximidade das formulações, é preciso não passar por alto a distância a separar essas formulações de Habermas da enunciação original dos princípios fundamentais da Teoria Crítica. Entre outras coisas, diferentemente de todos os pensadores críticos antes dele, Habermas passou a pensar a emancipação como ampliação das esferas sociais submetidas à racionalidade comunicativa, no quadro de um mundo da vida de feições pós-tradicionais. Nesse sentido, no quadro teórico de *Direito e democracia*, não apenas “emancipação” deixa definitivamente de ser sinônimo de “revolução”, de abolição das relações sociais capitalistas pela ação consciente do proletariado como classe, como também terá como contrapartida, por exemplo, uma valorização dos potenciais emancipatórios presentes nos mecanismos de participação

próprios do Estado democrático de direito, que é o principal objeto de investigação dos trabalhos de Habermas a partir da década de 1990.

Neste artigo, procurei tão somente propor princípios fundamentais capazes, a meu ver, de circunscrever o campo da Teoria Crítica e de distingui-lo de perspectivas divergentes, como aquelas se chamou de “utópicas” ou “positivistas” –as quais Horkheimer incluiu sob o rótulo “Teoria Tradicional”. Com isso, foi-me possível não apenas criticar abordagens que se valem do equívoco nome de “Escola de Frankfurt” como também propor que a vitalidade do campo crítico depende justamente de seu pluralismo. Dito de outra maneira, defendi a idéia de que cada pensador que se coloca no campo da Teoria Crítica apresenta a sua formulação específica dos princípios fundamentais e, com isso, propõe um determinado modelo crítico, orientado por um certo diagnóstico do tempo e pelo delineamento de tendências no desenvolvimento histórico do presente.

A apresentação que fiz de alguns modelos críticos foi declaradamente esquemática e de alcance limitado. Restringi-me a apresentar alguns dos elementos de alguns modelos críticos que considero importantes, buscando simultaneamente ilustrar e testar minha hipótese geral de que o campo crítico pode ser entendido como propus neste artigo. Apresentei, portanto, uma proposta de trabalho que ainda precisará ser desenvolvida para mostrar sua fecundidade, tanto em termos, digamos, historiográficos, como, principalmente, em vista de uma circunscrição do campo crítico no presente.

Seja como for, acredito que este artigo terá sido já bem sucedido se tiver sido também capaz de convencer da necessidade do

cultivo do pluralismo e da tolerância no campo da Teoria Crítica, em que diferentes modelos críticos podem conviver e dialogar, e em que os princípios fundamentais da emancipação e da crítica possam ser formulados das mais diversas maneiras. Pois só assim me parece que o campo da Teoria Crítica poderá manter a sua vitalidade e sua relevância para as lutas teóricas e sociais do presente.

Resumen

Toda aquela que se debruça sobre a tradição

da Teoria Crítica depara cedo ou tarde com o problema de delimitar e justificar seu objeto de investigação. Por essa razão, o artigo pretende recuperar o sentido original da expressão e propõe dois critérios de demarcação desse campo intelectual que permitam não apenas reconstruir seu desenvolvimento, mas também levar a Teoria Crítica adiante. Nesse sentido, ao examinar os escritos de autores como Horkheimer, Adorno e Habermas, o artigo pretende mostrar que eles se inserem na Teoria Crítica em um sentido restrito, quando comparados ao campo político e intelectual mais amplo inaugurado por Marx. Com isso, torna-se possível falar em diferentes modelos de Teoria Crítica e defender a idéia de que é o pluralismo de modelo críticos que faz a vitalidade e o interesse dessa tradição intelectual.

Abstract

It is a quite common experience for anyone who

has dedicated her attention to the Critical Theory that one of the major difficulties of the subject is to determine precisely what the meaning of the expression is. That is why the article tries to recuperate its original meaning, proposing two major criteria to demarcate its theoretical field, in order to examine if it may be a good guide not only to reframe the inquiry about the very meaning of Critical Theory but also to put this critical tradition forward. In this sense, by examining the writings of authors like Adorno, Horkheimer, and Habermas it claims that they belong to Critical Theory in a restricted sense when considered in the larger framework of the Critical Theory as an intellectual and political field inaugurated by Marx. Step that allows in its turn to speak of different models of Critical Theory and to defend the idea that the pluralism of critical models builds the vitality and interest of this intellectual tradition.

Palabras clave

Teoria Crítica; Emancipação; Comportamento Crítico; Horkheimer; Marx; Adorno.

Key Words

Critical Theory; Emancipation; Critical Behavior; Horkheimer; Marx; Adorno.

NOTAS

1. Sobre esse “desenvolvimento da Teoria Crítica em Escola de Frankfurt” no retorno à Alemanha, consulte-se a monumental obra de Alex Demiroviæ, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999.

2. O primeiro a afirmar isso parece-me ter sido Martin Jay em seu *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Berkeley: University of California Press, 1973, p. XXIX, nota: “O que tem de ser lembrado, entretanto, é que a noção de uma escola específica não se desenvolveu senão depois de o Instituto ter sido forçado a deixar Frankfurt (o termo mesmo não foi usado até que o Instituto retornasse à Alemanha, em 1950)”.

3. “Traditionelle und kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, no. 6, vol. II, 1937 (reimpressão fotomecânica, Munique: DTV, 1980), doravante abreviada *TkT*. Tradução brasileira: “Teoria tradicional e teoria crítica”, coleção Os Pensadores, vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural, 1975, doravante abreviada *TTTC*.

4. “Filosofia e teoria crítica”, coleção Os Pensadores, vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 168.

5. Uma formulação introdutória dessas dificuldades e minha proposta para contorná-las encontra-se no volume *A Teoria Crítica*, Série Filosofia Passo-a-Passo, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

6. Consulte-se a esse respeito o artigo de Axel Honneth “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, in: *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1999.

7. *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, 17, Berlin: Dietz, 1973, p. 343.

8. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt: Luchterhand, 1988, p. 269 (doravante: *GKb*). Tradução portuguesa: *História e consciência de classe*, Rio de Janeiro: Elfos, 1989, p. 169 (doravante: *HCC*). Para uma apresentação de conjunto da posição lukácsiana, consulte-se meu livro *Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe*, São Paulo: Editora 34, 2001.

9. Cf., por exemplo, a formulação negativa em *TkT*, 282; *TTTC*, 155. Um confronto mais detalhado do quadro teórico de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” com

o universo de *História e consciência de classe* pode ser encontrado nas “Considerações Finais” de meu livro *Lukács e os limites da reificação*, obra citada.

10. *Habermas*, coleção Grandes Cientistas Sociais, Ática, 1980, p. 141.

11. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987, p. 491. Doravante: *TkH*, seguida da indicação de volume e página.

12. Não é possível aqui apresentar essas análises de Pollock. Sobre isso, consulte-se meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso* (São Paulo: Iluminuras/Fapesp, 1998), especialmente o capítulo 1, e também meu artigo “Staatskapitalismus gestern und heute”, *Zeitschrift für kritische Theorie*, no. 17, 2003.

13. Na organização do campo da Teoria Crítica em modelos proposta aqui, o caso de Walter Benjamin parece ser de exceção. Apesar de muitas vezes incluído no que chamei neste texto de Teoria Crítica em sentido estrito, Benjamin formulou seu modelo crítico anterior ou talvez concomitantemente ao de Horkheimer, de modo que só uma investigação mais aprofundada poderia dizer se seria mais adequado incluí-lo unicamente no campo da Teoria Crítica em sentido amplo.

14. Consulte-se a esse respeito meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, obra citada.

15. AGS 4, 14. Trad. *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada*, Ática, 1992, p. 8.

16. Cf. *Negative Dialektik*, AGS 6, 400.

17. *Prismen*, AGS 10.1, 273.

18. Sobre isso, consulte-se em especial o capítulo III do livro de Habermas *O Discurso Filosófico da Modernidade*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

19. Cf., por exemplo, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999, pp. 323-324. E também o capítulo I de *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997), em que Habermas distingue a razão prática tradicional da razão comunicativa.

20. Sobre isso, ver meu artigo “‘Permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos’: Jürgen Habermas e a situação de consciência atual”, *Olhar*, vol. 2, no. 4, dezembro de 2000.

21. Sigo aqui alguns dos desenvolvimentos presentes em meu artigo “Habermas e a Teoria Crítica da Sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da *Teoria da ação comunicativa*”, in: Nythamar Fernandes de Oliveira e Draiton

Gonzaga de Souza (orgs.), *Justiça e Política: homenagem a Otfried Höffe*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

22. *System und Lebenswelt. Widerstrebende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, pp. 131-132.

23. “Soberania popular como procedimento” (1988), republicado a título de “Estudos preliminares e complementos” a *Direito e democracia*, obra citada. Se, no quadro da *Teoria da ação comunicativa*, o modelo da sociedade em dois níveis era pensado segundo a metáfora do “sitiamento”, a relação entre sistema e mundo da vida será pensada, no quadro de *Direito e democracia*, segundo a metáfora das “eclusas”. Para Habermas, o modelo anterior do “sitiamento” era “por demais derrotista” (Cf. a entrevista “Uma conversa sobre questões da teoria política”, in: *Novos Estudos CEBRAP*, no. 47, março de 1997, p. 88).

24. *TkH*, II, 549-550. Deixo de lado aqui a sequência imediata do texto de Habermas, que poderia abrir a discussão sobre um “terceiro” princípio da Teoria Crítica, a saber, que a “teoria social crítica não se comporta de modo algum como concorrente das orientações de pesquisa estabelecidas; na medida em que parte de sua concepção do nascimento das sociedades modernas, tenta explicar em que consiste a específica limitação e a relativa correção de tais posições”. Um exame desse postulado problemático iria requerer um exame acurado da distinção de Horkheimer entre “Teoria Tradicional” e “Teoria Crítica”, o que não pode ser feito aqui. Colocada em termos habermasianos, essa distinção conceitual originária introduzida por Horkheimer levaria à idéia (formulada nos anos 1970) de “ciência reconstrutiva” que levou posteriormente (já nos anos 1980) ao conceito mais geral de “reconstrução”, que me parece ser a chave mestra para uma abordagem sistemática da obra de Habermas.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. (1970) *Gesammelte Schriften*. Editado por Rolf Tiedemann, vários volumes, Suhrkamp, a partir de 1970.

DEMIROVIC, Alex (1999) *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Suhrkamp, Frankfurt.

DIETZ, Simone (1993) *Lebenswelt und System*. Königshausen & Neumann.

HABERMAS, Jürgen (1980) “Habermas” en coleção **Grandes Cientistas Sociais**. Ática, São Paulo.

_____ (1987) *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 volumes, Suhrkamp.

_____ (1997) *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2 volumes. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

_____ (1997) “Uma conversa sobre questões da teoria política” en *Novos Estudos CEBRAP*, Nº 47, março de 1997.

_____ (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*. Suhrkamp, Frankfurt.

_____ (2000) *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Martins Fontes, São Paulo.

HONNETH, Axel (1999) *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Suhrkamp, Frankfurt.

HORKHEIMER, M. (1937) “Traditionelle und kritische Theorie” en *Zeitschrift für Sozialforschung*, no. 6, vol. II (reimpressão fotomecânica, Munique: DTV, 1980).

_____ (1975) “Teoria tradicional e teoria crítica” en coleção *Os Pensadores*, vol. XLVIII. Abril Cultural, São Paulo.

_____ (1975) “Filosofia e teoria crítica” en coleção *Os Pensadores*, vol. XLVIII. Abril Cultural, São Paulo.

JAY, Martin (1973) *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. University of California Press, Berkeley.

LUKÁCS, Georg (1988) *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien zur Marxistischen Dialektik*. Luchterhand, Darmstadt.

MARX, Karl (1973) **Der Bürgerkrieg in Frankreich, in Marx-Engels Werke** (MEW). Vol. 17. Dietz, Berlin.

NOBRE, Marcos (1998) **A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso**. Iluminuras/FAPESP, São Paulo.

_____ (2000) “*‘Permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos’: Jürgen Habermas e a situação de consciência atual*” en **Olhar**. Vol. 2, Nº 4, dezembro de 2000.

_____ (2001) **Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe**. Editora 34, São Paulo.

_____ (2003) “*Staatskapitalismus gestern und heute*” en **Zeitschrift für kritische Theorie**. Nº 17.

_____ (2003) “*Habermas e a Teoria Crítica da Sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da Teoria da ação comunicativa*” en Nythamar Fernandes de Oliveira e Draiton Gonzaga de Souza (orgs.), **Justiça e Política: homenagem a Ottfried Höffe**. EDIPUCRS, Porto Alegre.

_____ (2004) **A Teoria Crítica**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

POLLOCK, Friedrich (1933) “*Bemerkungen zur Wirtschaftskrise*” en **Zeitschrift für Sozialforschung**. Nº 2 (reimpressão fotomecânica, Munique, DTV, 1980).